

# Propuesta de un éthos filosófico\* ante una *Modernidad Glocal* Proposal of a Philosophical Ethos before a *Glocal Modernity*

ASUNCIÓN HERRERA GUEVARA

Universidad de Oviedo

**RESUMEN.** Este artículo pretende mostrar la necesidad de pensar un concepto de justicia global que vaya más allá de los paradigmas tradicionales de la filosofía. Si queremos una justicia global que incluya a cada *sí mismo*, es necesario repensar la perspectiva tradicional que domina la discusión sobre derecho internacional. Necesitamos una reflexión crítica sobre la *modernidad* y la *globalización* actual. Esta crítica permitirá proponer una nueva Ilustración donde lo global pueda vincularse con el cosmopolitismo y el universalismo moral. El reto será construir una *globalización* justa con todos y cada uno de los individuos que conforman la nueva ciudadanía global.

**Palabras clave:** Ilustración; *globalización*; *sí mismo*; sufrimiento.

**ABSTRACT.** This paper argues the need to think the concept of global justice beyond the traditional paradigms of philosophy. If we want a global justice that includes the *single individual*, then it is necessary to rethink the traditional perspective that dominates the discussion about International Law. We need a critical reflection on *modernity* and *globalization*. This review will allow propose a new Enlightenment able to link the global order with cosmopolitanism and moral universalism. The challenge is to build a fair *globalization* with each and everyone of the individuals. These individuals are members of the new global citizenship.

**Key words:** Enlightenment; *Globalization*; *Single Individual*; Suffering.

---

\* La presente contribución ha sido realizada en el marco del proyecto de investigación *Civic Constellation II: Debating Democracy and Rights* (FFI2014-52703-P), financiado por el Programa Estatal de Investigación Científica y Técnica de Excelencia.

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-1087-3409> aherrera@uniovi.es

Copyright: © 2017 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución *Creative Commons Attribution* (CC-by) España 3.0

## INTRODUCCIÓN

El espíritu de este artículo bien pudiera resumirse en el intento de dar una respuesta a la siguiente pregunta: ¿puede reconstruirse el *sí mismo* en la actual sociedad globalizada?

Tanto globalizadores como escépticos se han puesto de acuerdo en admitir que numerosos acontecimientos nos llevan a afirmar la existencia de un nuevo proceso que podríamos llamar *globalización*. El grupo de los primeros enarbolará la bandera del entusiasmo ante lo global, los segundos no sólo realizarán una crítica del proceso sino que mostrarán su escepticismo más descarnado a la hora de legitimar un movimiento global fallido desde sus orígenes<sup>1</sup>.

Para responder a la pregunta con la que he iniciado el artículo quisiera mostrar, en primer lugar, el tipo de sociedad más *glocal* que global en la que vivimos y destacar los puntos negros de una arrolladora *globalización*<sup>2</sup>. Me centraré en dar una respuesta crítica al actual movimiento globalizador. La *globalización* no se muestra como una extensión del universalismo y del cosmopolitismo más genuinos de nuestra *modernidad* ilustrada. Por esta razón, remarcaré la necesidad de reivindicar lo que llamo una nueva Ilustración capaz de sacarnos de la ofuscación de las sociedades actuales. Finalmente, mostraré la importancia de un tipo de individuo en esa nueva sociedad ilustrada. Me detendré, apoyándome en las reflexiones foucaultianas sobre la hermenéutica del sujeto, en concretar los rasgos de ese nuevo *sí mismo* que sólo puede reconstruirse a través de los otros y que debe afrontar uno de los retos ético-políticos más acuciosos: cómo hacer de la *globalización* un proceso realmente justo con todos y cada uno de los individuos de la sociedad *glocal*.

## DE LA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN A LA GLOBALIZACIÓN

En 1944 Adorno y Horkheimer publicaron un escrito bajo el título *Fragmentos filosóficos* en una edición fotocopiada de no más de quinientos ejemplares. Este escrito volverá a publicarse como libro en 1947 bajo el título *Dialéctica de la Ilustración*<sup>3</sup>. Han pasado más de setenta años desde su primera presentación a un público apesadumbrado por los coletazos de la todavía inacabada Segunda Gran Guerra. A pesar de sus inicios titubeantes, la obra de los primeros

---

<sup>1</sup> Held, D., y McGrew, A., *Globalización/Antiglobalización*, Barcelona, Paidós, 2003.

<sup>2</sup> Como explicaré más adelante tomo el término *glocal* de la obra de Ulrich Beck. Véase Beck, U., *La sociedad del riesgo global*, Madrid, Siglo XXI, 2006.

<sup>3</sup> Adorno, T. W., y Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994.

frankfurtianos se ha convertido en una de las principales referencias si queremos comprender el verdadero alcance de nuestra *modernidad*.

Desde el inicio de sus páginas hasta el final de la obra sentimos lo que suele llamarse “el efecto melancolía”: el abandono de la especie a un destino fatal. Como diría un pensador melancólico, la historia de la humanidad es vista como una caída constante hacia los infiernos. Es cierto que la situación moral, social y política que se vive en esos años es tan desgarradora que bien pudiéramos justificar la crítica atroz al proceso deshumanizante que vivieron las sociedades occidentales.

Una teoría crítica, como la propuesta por la primera generación de la Escuela de Frankfurt, quiere adentrarse en la explicación y comprensión de una época, la época moderna, que parece conducirnos irrevocablemente hacia la catástrofe. Con un tono, que puede resultar moralizante, Adorno y Horkheimer se preguntarán por el origen de nuestra culpa. El análisis los adentra en una tesis tan chocante como aterradora: la culpa de nuestra fallida *modernidad* hemos de buscarla en el entrelazamiento de Ilustración y dominio. El inicio de la obra es harto significativo:

La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad [...] La Ilustración es totalitaria<sup>4</sup>.

El afán de la Ilustración era liberar a los hombres, si bien nada más equivocado que aliarse con la idea de dominio para conseguir tal objetivo. En lugar de alcanzar una Ilustración liberadora nos hemos de enfrentar a una Ilustración totalitaria. El afán de dominio que reina en la Ilustración es el reflejo del miedo ante lo desconocido. El sujeto ilustrado vive preocupado por la autoconservación y, con este objetivo en mente, no sólo se adaptará a lo existente sino que evitará dejarse seducir por lo desconocido. Al igual que Odiseo, con su astucia, consigue zafarse de los peligros y retos que se le presentan –las aventuras con Polifemo, las sirenas o Circe son una muestra de su dominio de lo desconocido– los sujetos ilustrados alcanzan la supervivencia controlando lo incierto. Nada mejor para ello que apoyarse en la violencia del pensamiento conceptual y en una astucia transformada por los nuevos tiempos en razón instrumental. Esta ha sido y sigue siendo, para Adorno y Horkheimer, la auténtica dialéctica de la Ilustración. Más aún, los pensadores frankfurtianos encontrarán en las obras de “los escritores oscuros de la burguesía” –Mandeville, Sade o Nietzsche– la expresión sin miramientos de la verdad desconcertante. Por contra,

---

<sup>4</sup> Ibid., pp. 59-62.

los escritores luminosos cubrían, negándolo, el vínculo indisoluble entre razón y delito, entre sociedad burguesa y dominio [...] Proclamando la identidad de razón y dominio, las doctrinas despiadadas son más misericordiosas que las de los lacayos de la burguesía<sup>5</sup>.

Lo que nos enseña el examen de esta obra frankfurtiana es la necesidad de pensar contradicciones que desde la luminosidad ilustrada dejaron de vislumbrarse. Una de estas contradicciones les lleva a afirmar que no es posible pensar en la evolución histórica o de la técnica sin relacionarla con la idea de discontinuidad: el progreso tanto en la historia como en las fuerzas productivas técnicas va unido a tendencias regresivas. Expresado con una de sus sentencias, tendríamos que concluir que “toda reificación es un olvido”<sup>6</sup>: el olvido del sufrimiento que provocan los procesos de racionalización llevados a cabo por nuestra época moderna.

Este es uno de los puntos culminantes hacia los que nos conduce la obra frankfurtiana. Descubrimos un nuevo límite de la acción racional, el límite de toda acción racional ya no será ningún sujeto trascendental ni ningún espíritu absoluto, sino la experiencia de lo particular con el sufrimiento. No puede ser otra la conclusión de Adorno quien en *Dialéctica negativa* expresa contundentemente la única salida que tiene una sociedad si dirige su fin hacia la emancipación:

La más mínima huella de sufrimiento absurdo en el mundo en que vivimos desmiente toda la filosofía de la identidad. Lo que esta intenta es disuadir a la experiencia de que existe el dolor. “Mientras haya un sólo mendigo, seguirá existiendo el mito”: la filosofía de la identidad es mitología en forma de pensamiento [...] El *télos* de esta nueva organización (de la sociedad) sería la negación del sufrimiento físico hasta en el último de sus miembros, así como de sus formas interiores de reflexión. Tal es el interés de todos, sólo realizable paulatinamente en una solidaridad transparente para sí misma y para todo lo que tiene vida<sup>7</sup>.

El *télos* y el sentido de sus reflexiones se recogen de manera magistral en estas palabras. Ahora bien, lo más problemático a lo que tendrá que hacer frente el pensamiento adorniano estriba en esquivar la aporía de un pensamiento que quiere transformar el mundo –eliminando el sufrimiento– pero sin materializar la utopía. Adorno abandona en *Dialéctica negativa* la idea de materializar la utopía marxiana. Cualquier intento de tales características no haría sino permitir el triunfo de una ideología. Alcanzar la utopía sin materializarla, he ahí la pa-

---

<sup>5</sup> *Ibíd.*, pp. 162-163.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 275.

<sup>7</sup> Adorno, T. W., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 203-204. El paréntesis es mío.

radoja. La única salida que encontrará el pensador frankfurtiano lo lleva a ir más allá del pensamiento conceptual. El pensamiento filosófico (o científico-técnico) ha de perder su violencia y tan sólo lo conseguirá acogiendo un elemento mimético como el que se da en el arte. A través de la mimesis —la capacidad de percibir lo semejante en lo desemejante— llegaremos a la unidad sin violencia de lo múltiple. Frente a una razón como dominio, la propuesta adorniana nos lleva a la convergencia de la racionalidad con la mimesis. De este modo podremos escapar de una fallida Ilustración. Adorno no ha hecho más que ilustrar a la Ilustración acerca de sí misma y reclamar la necesidad de ser contraiustrado para ser verdaderamente ilustrado.

La segunda generación de la Escuela de Frankfurt, con Habermas a la cabeza, realizará un análisis profundo de las tesis expresadas tanto en *Dialéctica de la Ilustración* como en *Dialéctica negativa*. Una de las críticas contundentes a los pensamientos presentes en estas obras tiene que ver con el afán habermasiano de cumplir los objetivos programáticos de la Teoría Crítica expuestos a finales de los años treinta por Horkheimer en su artículo “Teoría tradicional y Teoría Crítica”<sup>8</sup>. Al igual que Horkheimer en el artículo del 37, Habermas estará interesado en la integración de la filosofía y las ciencias sociales e intentará la materialización de la utopía adorniana. El momento mimético que reclama Adorno, en el arte y en la filosofía, será transformado en el elemento emancipador que Habermas encuentra en la acción comunicativa<sup>9</sup>. El pensador frankfurtiano de la segunda generación materializará la utopía adorniana al hablar de situación ideal de habla.

A pesar de las diferencias entre Adorno y Habermas, encontramos una continuidad no sólo de “Escuela” sino de proyecto. Habermas no sólo intentará continuar lo programado por la primera Teoría Crítica sino que sitúa en el mundo la utopía adorniana. Ambos son dos grandes pensadores de la *modernidad* y se alejan de la *postmodernidad* entendida como deconstrucción, diseminación, diferencia o dispersión, en definitiva, de una *postmodernidad* obsesionada epis-

<sup>8</sup> Uno de los objetivos claros de Horkheimer consistirá en mostrar cómo la filosofía, mientras no pueda ser realizada y para no convertirse en ideología, ha de seguir en otro medio. Para el frankfurtiano ese otro medio eran las ciencias sociales. Para ello, las ciencias sociales tenían que soportar la carga de las fuertes pretensiones teóricas en las que pervivieran las intenciones de la gran filosofía. Además, el decurso histórico debía garantizar que esa actitud crítica surgiese objetivamente de los conflictos sociales, se reprodujese y se difundiese. Como ha mostrado Helmut Dubiel la confianza en estos supuestos desaparece en Horkheimer hacia los años cuarenta. *Dialéctica de la Ilustración* es una muestra de la ruptura con el programa inicialmente perseguido. Habermas intentará recuperar ese espíritu inicial. Véase Dubiel, H., *Kritische Theorie der Gesellschaft*, Weinheim und München, Juventa, 1988.

<sup>9</sup> Véase Wellmer, A., *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Visor, 1993.

temológicamente con las fracturas. Tanto el pensador de la primera generación como el de la segunda se mantienen firmes en que el proceso de civilización occidental es, a pesar de todo, un proceso de Ilustración.

La obsesión de Adorno de vencer la presión sistematizadora que fuerza a la identidad junto con su firme idea de que “sólo la exageración es verdadera”<sup>10</sup> hicieron que su análisis, como reconocen muchos intérpretes, fuese tan agudo como ciego<sup>11</sup>.

De su ceguera tan sólo remarcaré su incapacidad de diferenciar entre *modernidad* y *modernización*<sup>12</sup>. Con el primer término hacemos referencia a una época, un espíritu ligado a un lenguaje en el que caben –como Sergio Sevilla afirma– tanto elementos cosificadores como emancipadores. El segundo término remite a un proceso, el proceso que sigue una época para ser moderna y, evidentemente, en la nuestra adopta los tintes de la cosificación y razón instrumental. Si Adorno se hubiera percatado de esta importante distinción tal vez no hubiese tenido que mirar al arte y a su elemento mimético para liberar a la filosofía de su componente más violento. Tal vez la liberación hubiese llegado de una racionalidad comunicativa, pero eso ya lo hará Habermas.

### MODELOS DE GLOBALIZACIÓN

En la actualidad seguimos de vuelta con la *modernidad* y con la Ilustración. Hemos añadido un concepto más a la reflexión, la *globalización*. Para no cegarnos en nuestro análisis, a la manera de Adorno, creo necesario diferenciar entre *globalidad* y *globalización*. Con el primer concepto hago referencia a una época, la época de lo global. Con el segundo designo un proceso que sigue una época para ser global.

Durante gran parte de la segunda mitad del siglo XX se ha estado debatiendo sobre si nuestra época es una época claramente global o si, por el contrario, como afirman los escépticos de la *globalización*, estamos asistiendo a un reforzamiento de los antiguos estados nación. Encontramos argumentos que apoyan tanto una visión como la otra.

---

<sup>10</sup> Adorno, T. W., y Horkheimer, M., op. cit., p. 162.

<sup>11</sup> Las siguientes palabras de Habermas muestran su crítica a la obra de los primeros frankfurtianos, ciegos ante el potencial emancipador de la racionalidad: “*Dialéctica de la Ilustración* no hace justicia al contenido racional de la modernidad cultural que quedó fijado en los ideales burgueses (aunque también instrumentalizado con ellos) [...] la *Dialéctica de la Ilustración* apenas deja ya en pie perspectiva alguna desde la que poder escapar del mito de la racionalidad con arreglo a fines convertido en poder objetivo” en Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 142-143.

<sup>12</sup> Sevilla, S., *Crítica, Historia y Política*, Madrid, Frónesis (Cátedra Universitat de València), 2000, p. 47.

Es cierto que nuestra época moderna se ha ido caracterizando cada vez más por flujos globales económicos, sociales, científicos-tecnológicos y, por supuesto, de comunicación. Las nuevas tecnologías de la comunicación han revolucionado no sólo las relaciones sociales sino todo nuestro entramado económico y político. No es menos cierto que la intensidad del fenómeno es lo más sorprendente de nuestra era. Fenómenos que podríamos llamar globalizadores se han dado desde los tiempos de las grandes conquistas y colonizaciones. Ahora bien, el tiempo en el que se expanden las nuevas relaciones es vertiginoso y en ningún período anterior de la humanidad encontramos tal velocidad de comunicación. Vivimos en directo cualquier crisis financiera sufrida en cualquier parte del planeta, cualquier catástrofe humana o medioambiental nos es comunicada de manera inmediata. Y ni que decir tiene que los efectos de muchos de esos acontecimientos también los sienten la mayor parte de la ciudadanía global con gran rapidez. Utilizo intencionadamente la expresión “la mayor parte de la ciudadanía global” porque no todos los ciudadanos del planeta sufren los mismos efectos de la *globalización*. Supongamos que aceptamos la definición dada por el FMI de la *globalización*. Este proceso, para el FMI, es visto como la interdependencia económica creciente del conjunto de los países del mundo, provocada por el aumento del volumen y la variedad de las transacciones transfronterizas de bienes y servicios, así como de los flujos internacionales de capitales, al tiempo que la difusión acelerada y generalizada de la tecnología<sup>13</sup>. La caracterización es claramente economicista y distorsiona, en un punto importante, el diagnóstico: la interdependencia que se menciona no afecta al “conjunto de los países del mundo”; en todo caso afecta a los países de la OCDE en detrimento del resto del mundo. Existen tres grandes bloques capitales, a saber, Europa, el pacífico asiático y determinados países del continente americano, sobre los que pivota la *globalización* de la economía y de los sistemas financieros. El resto de la ciudadanía no siente los supuestos beneficios de un intercambio de tales características<sup>14</sup>. Eso sí, los efectos perversos o menos buenos del fenómeno sí podríamos afirmar que los padece el conjunto de la ciudadanía global. Tan sólo un 15% de la población mundial se está beneficiando del flujo de comunicación, de tecnología o de mercado. En cambio, los efectos negativos los padecen prácticamente el común de los mortales. Pondré un claro ejemplo: los programas comunes de desarrollo científico-tecnológico han permitido al 15% de la humanidad un bienestar social, político y económico sin parangón en la historia de la humanidad; por contra, el resto de los humanos ha tenido que sufrir más padecimientos, así, numerosos países de África y Asia están asistiendo a las mayores hambrunas provocadas,

<sup>13</sup> Conill, J. (coord.), *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia, 2002, p. 186.

<sup>14</sup> Véase Tezanos, J. F. (ed.), *Clase, estatus y poder en las sociedades emergentes*, Madrid, Editorial Sistema, 2002.



entre otras causas, por catástrofes medioambientales (sequías, inundaciones, etc.) motivadas por el tan mencionado calentamiento global del planeta, consecuencia del desarrollismo mal gestionado del 15% de la población mundial privilegiada<sup>15</sup>.

En definitiva, nuestra época para ser global ha intensificado una razón instrumental al servicio de una clara *economía turbocapitalista* que sigue organizándose sobre la base de los principios del mercado -hoy en día habría que añadir de los principios del sistema financiero- y de la producción para el lucro y el beneficio. Los globalistas críticos, como mostraré, consideran que esta *globalización* ni es ética ni es políticamente sostenible. Thomas Pogge en un artículo de 1992 lo manifiesta de manera clara:

Para nosotros, el mundo está bastante bien. Habitamos un entorno limpio y saludable, económica y físicamente seguro al abrigo de una alianza de gobiernos que han “ganado la Guerra Fría”. Tenemos plena razón para sentirnos satisfechos con el orden global que hemos configurado. Pero este contento [...] ignora que nosotros solo somos el 15% de la humanidad [...] En vista de las privaciones masivas y desigualdades sin precedentes, solo podemos comportarnos decentemente si no evitamos reflexionar sobre una reforma institucional global<sup>16</sup>.

Held y McGrew en su obra *Globalización/Antiglobalización* realizan una acertada clasificación de los modelos de política global<sup>17</sup>. Los modelos responderían a las siguientes preguntas: a) Principio (o principios) ético rector b) ¿Quién debería gobernar? c) Reformas principales d) Forma deseada de la *globalización* y e) Modo de transformación política. Según las respuestas que se den nos encontraremos con neoliberales, internacionalistas liberales, reformadores institucionales, transformadores globales, estatistas/proteccionistas y radicales. Analizando las respuestas encontraremos posiciones irreconciliables entre neoliberales, estatistas y radicales y, por el contrario, solapamientos entre internacionalistas liberales, reformadores institucionales y transformadores globales. Siguiendo la clasificación me centraré en dos tipos, neoliberales y transformadores globales. Hayek y Nozick son clasificados como neoliberales respondiendo de la siguiente manera a las preguntas antes esbozadas: el principio ético rector sería la libertad individual; los individuos deberían gobernar a través de los intercambios de mercado y los Estados “mínimos”; se buscaría el desmantelamiento de las organizaciones es-

<sup>15</sup> Véase Tortosa, J. M., *El juego global: Maldesarrollo y pobreza en el capitalismo mundial*, Barcelona, Icaria, 2001.

<sup>16</sup> Pogge, T., “Cosmopolitismo y soberanía” en: T. Pogge: *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 247.

<sup>17</sup> Held, D., y McGrew, A., op. cit., pp. 115-135.



tatales burocráticas y la desregulación de los mercados; la forma deseada de *globalización* abarcaría mercados globales libres, imperio de la ley con una “red de seguridad” para los más desfavorecidos y, por último, se buscaría el liderazgo político efectivo minimizando la regulación burocrática y creando un orden internacional de libre comercio. Por contra, los transformadores globales, como el propio Held o Habermas, elegirían como principios éticos rectores la igualdad política, la libertad igualitaria, la justicia social y las responsabilidades compartidas; el pueblo debería gobernar a través de instituciones de múltiples niveles de gobernanza desde lo local a lo global; se buscaría el fortalecimiento de diversas pertenencias a comunidades políticas entrecruzadas, desarrollo de foros de deliberación y expresión de intereses desde el nivel local al global afianzando el papel del derecho internacional; la forma deseada de *globalización* implicaría un gobierno cosmopolita democrático de múltiples niveles y la regulación de los procesos globales para garantizar la autonomía de todos por igual y, en último lugar, se necesitaría la reconstrucción de la gobernanza global mediante la democratización de los Estados, la sociedad civil y las instituciones transnacionales<sup>18</sup>.

El modelo neoliberal responde perfectamente al proceso llamado *globalización* seguido por nuestra época. Un proceso que ha reforzado las diferencias entre los países ricos del Norte y los países pobres del Sur, que ha generado más desigualdad y pobreza no tan sólo en el llamado tercer mundo y en los países en vías de desarrollo sino, como se ha demostrado desde la quiebra en 2008 de Lehman Brothers, entre los ciudadanos del llamado primer mundo y, lo que no deja de ser un desafío para los Estados nación, ha socavado la legitimidad del Estado frente a sus ciudadanos al no poder suministrarles bienes y servicios sin la cooperación y el consentimiento transnacional<sup>19</sup>.

El modelo de los transformadores globales engrosaría las filas de lo que llamo *globalidad*: la época de lo global que no tiene porqué seguir un proceso intensificante de la racionalidad neoliberal. La época de lo global se debe enraizar en un lenguaje en el que no sólo quepan elementos cosificadores sino igualmente emancipadores. Una época unida a la tradición del cosmopolitismo

<sup>18</sup> Para un análisis comparativo de los diferentes modelos véase Held, D., y McGrew, A., op. cit., pp. 134-135.

<sup>19</sup> Esta pérdida de legitimidad de los estados nación tradicionales se ve claramente en la actual Europa en crisis. Países como Grecia, España o Portugal han perdido legitimidad ante sus ciudadanos. Los estados nacionales se ven impotentes a la hora de garantizarles determinados bienes y servicios. Sólo tras el beneplácito del Consejo europeo se pueden distribuir esos bienes y servicios. Si el estado nación pierde legitimidad, ¿dónde reside la legitimidad del nuevo poder transnacional? ¿Hay un auténtico poder político en Europa capaz de asumir este papel? Estas y otras muchas interrogantes se abren en el espacio político europeo.

moral y que busca una “*globalización*” mejor, más equitativamente gobernada, regulada y modelada. La instauración de un nuevo derecho internacional y el fortalecimiento y la reforma de estructuras supranacionales como la ONU son dos piezas básicas del nuevo paradigma<sup>20</sup>.

Pondré un ejemplo sobre el alcance de una época global distante de la actual *globalización*. Pensemos en la interpretación de los derechos humanos que hace el actual derecho internacional. No deja de ser una lectura minimalista, a saber, el derecho internacional actúa en caso de guerras, genocidios o crímenes contra la humanidad. ¿Podemos conformarnos con este planteamiento? La respuesta es un no rotundo si deseamos una época global verdaderamente cosmopolita. Una tal época no puede ser insensible a la violación de los derechos humanos por causas económicas y de justicia social. Ahora bien, el nuevo planteamiento exigiría una lectura maximalista de los derechos humanos por parte del orden internacional y la preocupación última, desde una perspectiva cosmopolita, por el bienestar de los individuos con el fin de mejorar la situación socioeconómica de las personas en peor condición en el ámbito global<sup>21</sup>.

Si no apostamos por una época global con fuerte carácter cosmopolita y preocupada por el sufrimiento de cada *si mismo* local y concreto, estaremos abocados a perpetuar un sistema poco kantiano y fuertemente utilitarista<sup>22</sup>. A esta época global que presta atención al sujeto local de carne y hueso es a lo que llamo *glocal*<sup>23</sup>.

La nueva *globalidad* se une al cosmopolitismo y al universalismo moral y coloca en primera fila el bienestar de los sujetos. El cosmopolitismo ha de defender la expansión de las instituciones liberales con el objetivo primordial de asegurar

<sup>20</sup> Véase Habermas, J., *El occidente escindido*, Madrid, Trotta, 2006.

<sup>21</sup> El mismo cosmopolitismo de Habermas se muestra incapaz de resolver las cuestiones vitales de la justicia social a nivel internacional. Véase al respecto Lafont, C., “Alternative Visions of a New Global Order: What should Cosmopolitans hope for?”, *Ethics and Global Politics*, Vol. 1, nº 1-2, 2008.

<sup>22</sup> Con el término utilitarismo me refiero a la formulación más extendida de Mill conocida como *principio de la mayor felicidad*. Siguiendo el principio, uno debe actuar siempre, dentro de lo razonable, con el fin de producir la mayor felicidad para el mayor número de personas. Concepción readaptada en los actuales sistemas sanitarios que consideran que la justicia de la sanidad consiste en aumentar la salud sumada de todos los ciudadanos. Para alcanzar tal justicia, entre otros, siguen el criterio de los años de vida ajustada por calidad (*QALY*). En este artículo no haré referencia a las diferentes tipologías del utilitarismo (utilitarismo negativo, utilitarismo del acto, de las normas, tipos de consecuencialismo, etc.).

<sup>23</sup> Como expuse con anterioridad el término aparece en U. Beck para explicar la nueva dialéctica de cuestiones globales y locales que no tienen cabida meramente en la política nacional y que obedecerían a intereses transnacionales. El sentido que adopta el término en mi artículo es claramente distinto. Por un lado, supone aceptar la época global en la que vivimos apelando a valores y objetivos cosmopolitas y, por otro lado, el no olvido del sufrimiento individual y local de cada uno de los seres humanos.

los derechos humanos y satisfacer las necesidades básicas de todos los individuos por igual. El universalismo moral defiende sin titubeos la igual condición moral de todos los seres humanos. Desde esta nueva concepción de lo global, la sociedad que ha de llegar es absolutamente incompatible con la pobreza extrema. Charles Beitz y Thomas Pogge propusieron enfoques cosmopolitas con el fin de redistribuir recursos, no sólo a nivel local, sino a nivel internacional<sup>24</sup>. Tales propuestas no parecen haber prosperado, todo lo contrario, tendemos hacia una gobernanza global más pragmática y más unida que nunca al realismo político.

Una de esas respuestas pragmáticas la encontramos en la obra de Rawls *El derecho de gentes*. Cuando Rawls elabora una justicia válida para el derecho internacional olvida la perspectiva cosmopolita y el bienestar de los individuos:

(La perspectiva cosmopolita) se preocupa por el bienestar de los individuos y por si el bienestar de la persona en peor condición en el ámbito global puede mejorar. Para el derecho de gentes lo importante es la justicia y la estabilidad, por las razones correctas, de las sociedades liberales y decentes que viven como miembros de una sociedad de los pueblos bien ordenados<sup>25</sup>.

Un pragmático y realista derecho internacional sólo aspira a una justicia como estabilidad de las sociedades liberales y decentes con el fin de evitar la guerra. La preocupación por el sufrimiento de millones de seres humanos en el mundo, por la erradicación de la pobreza, por la redistribución de los recursos a nivel global, por la expansión de una ciudadanía global portadora de derechos frente a los actuales gestores globales, supera los límites de un derecho internacional aliado de la *globalización*.

Una *globalidad*, con una agenda en la que aparezcan como prioritarios los puntos que acabo de señalar, ha de comprometerse con una idea sustantiva de justicia. Rawls en su obra de los años 70 *Teoría de la justicia* sí plantea, para

---

<sup>24</sup> Véase Beitz, Ch., *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1979 y Pogge, Th., op. cit. Beitz elabora dos principios que regulan las desigualdades entre los diferentes estados: el principio de redistribución de recursos y el principio de distribución global. El primero pensado para sociedades autárquicas, cada una de las cuales tiene de forma natural recursos, por lo tanto, es preciso que las que tienen más recursos redistribuyan estos entre los países pobres. En el segundo principio ya se daría intercambio comercial entre los países, por lo tanto, sería necesario un sistema tributario para redistribuir los beneficios derivados del diferencial de recursos entre los pueblos pobres. Pogge propondrá un Dividendo Global de Recursos. Tal dividendo preverá que los estados no disfruten de plenos derechos libertarios de propiedad sobre los recursos naturales de su territorio, “sino que se les podrá exigir que compartan una pequeña parte del valor de cualquier recurso que decidan utilizar o vender. El pago que deben realizar se denomina dividendo” (Pogge, Th., op. cit., p. 249).

<sup>25</sup> Rawls, J., *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 139. El paréntesis es mío.

el caso doméstico y local, una justicia sustantiva al asumir un criterio público de justicia social: la idea de un consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas y razonables se vincula a la aceptación de todas las partes de una concepción sustantiva de justicia. Planteamiento que rechazará en el caso internacional donde lo razonable no tiene un valor sustantivo, sino meramente epistémico y que exigiría tan solo un criterio de reciprocidad para ofrecer justos términos de cooperación social y política a otros pueblos.

Una época global no fallida, si quiere evitar los desmanes de una *modernidad* reducida a *modernización*, debe colocar el bienestar del sujeto en un primer plano y, por ende, comprometerse en el espacio internacional con una idea sustantiva de justicia vinculada a la redistribución de los recursos.

### LA RESPUESTA ILUSTRADA: ANTECEDENTES

Adentrarnos en una *globalidad* no fallida –la *globalidad* fallida conduce a la actual *globalización*– capaz de asumir el reto de lo *glocal* exige un nuevo distanciamiento de nuestra dialéctica de la Ilustración. Comencé el artículo exponiendo la obra de Adorno y Horkheimer del año 44 que explica el fracaso de la Ilustración y que conduce al dominio del totalitarismo.

Hemos vivido diferentes intentos de Ilustración, citaré dos de esos intentos. El primero lo sitúo en el clásico siglo de las Luces, en pleno siglo XVIII. Los primeros frankfurtianos ya expusieron con detenimiento el fracaso de tal movimiento. El segundo ha podido pasar desapercibido para muchos pero no es menos importante. Social y políticamente se vincula de pleno con los movimientos sociales de los años 60 del siglo XX. Los movimientos civiles en los EEUU reivindicaron con fuerza la universalidad de unos derechos humanos que seguían presos de estereotipos raciales o sexistas. Tal pretensión emancipatoria coincide con la lucha de los jóvenes del 68 y, por supuesto, con la críticas adornianas y foucaultianas a la violencia de una Ilustración que necesita ilustrarse a sí misma. La situación internacional en la que nos encontramos, con conflictos internacionales sangrantes, con hambrunas y con desigualdades de todo género, nos legitima para afirmar el fracaso de este segundo intento ilustrado.

Cuando en 1984 se publica el texto de Foucault “¿Qué es la Ilustración?” no sólo se iniciará un debate sobre el giro que supone este trabajo en la obra foucaultiana, sino que –dejando al margen la discusión hermenéutica– Foucault recogerá una idea central para el pensamiento actual<sup>26</sup>. Para el pensador fran-

---

<sup>26</sup> A raíz de la publicación del artículo de 1984 algunos intérpretes quisieron hacer una lectura menos antiilustrada de la obra foucaultiana. La etiqueta de “antiilustrado” marcó la acogida

cés con el texto kantiano “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?” se entra de lleno en el pensar moderno<sup>27</sup>:

Una cuestión a la que la filosofía moderna no ha sido capaz de responder, pero de la que jamás ha sido capaz de desprenderse, y bajo formas diversas hace ahora dos siglos que la repite. De Hegel a Horkheimer o a Habermas, pasando por Nietzsche o Max Weber no hay apenas filosofía que, directa o indirectamente, no se haya confrontado con esta misma cuestión: ¿cuál es pues este acontecimiento que se llama la *Aufklärung* y que ha determinado, al menos en parte, lo que hoy en día somos, lo que pensamos y lo que hacemos?<sup>28</sup>.

De manera sorprendente, al final de su lección, Foucault se considera miembro de una tradición de pensamiento crítico que adopta una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad; “es esta forma de filosofía que, de Hegel a la escuela de Frankfurt, pasando por Nietzsche y Max Weber ha fundado una forma de reflexión en la que he intentado trabajar”<sup>29</sup>.

Foucault encuentra en la filosofía iniciada por Kant una crítica del presente que responde a las provocaciones del momento histórico. En palabras de Habermas, Foucault descubre en Kant al primer filósofo que, “como un arquero, dirige la flecha al corazón de un presente condensado en actualidad y, con ello, inaugura el discurso de la *Modernidad*”<sup>30</sup>.

Seguimos presos de la tradición de la que se apropia el mismo Foucault. Nuestra forma de reflexión tiene que responder al reto adorniano y foucaultiano: cómo es posible conciliar nuestra conciencia de ser pensadores ilustrados con la crítica inequívoca a una forma de conocimiento de la *Modernidad* que ha conducido a enaltecer la *modernización* y la actual *globalización*.

en Alemania de la obra de Foucault. Como significativo ejemplo cabe citar como Jean Améry, uno de los principales introductores de la obra del pensador francés en Alemania, llegó a ver a Foucault como una de las figuras más contrailustradas y peligrosas desde la época de las Luces. Véase Améry, J., “Archäologie des Wissens: Michael Foucault und sein Diskurs der Gegenauflklärung” en *Die Zeit*, 33, n° 14, pp. 44-45. Habermas hasta mediados de los ochenta también incluye a Foucault entre los postmodernos y “jóvenes conservadores contrailustrados”. Su opinión parece cambiar a mediados de los ochenta. En relación con este cambio véase Habermas, J., “La flecha en el corazón del presente” en *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988, pp. 98-103.

<sup>27</sup> Es evidente la intencionalidad de Foucault al titular su trabajo con la pregunta central del artículo emblemático que Kant publicó en 1784. Véase Kant, I., “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?” en *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba, 1999, pp. 63-71.

<sup>28</sup> Foucault, M., “¿Qué es la Ilustración?” en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, Vol. III, p. 335.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 351-352.

<sup>30</sup> Habermas, J. “La flecha en el corazón del presente” en *Ensayos políticos*, op. cit., p. 100.

Cuando reivindicamos el universalismo moral y el cosmopolitismo nos situamos de manera troncal en la mejor cara de la Ilustración y, al mismo tiempo, cuando rechazamos el proceso moderno que ha seguido nuestra época para ser global –la *globalización*– mostramos el impulso crítico que necesita el presente.

No se trata de aceptar el chantaje, como afirma Foucault, de estar “a favor” o “en contra” de la Ilustración. Se trata de llevar a cabo “el análisis de nosotros mismos en nuestra condición de seres históricamente determinados, en cierta medida, por la *Aufklärung*. Esto implica una serie de estudios históricos [...] orientados hacia los ‘límites actuales de lo necesario’, es decir, hacia lo que no es o ya no resulta indispensable para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos”<sup>31</sup>.

Este *éthos* filosófico me lleva a reivindicar una tercera Ilustración que sin menoscabar la importancia de lo global para nuestra época, no olvide el actual y necesario límite de la acción racional: el sufrimiento de los sujetos de carne y hueso<sup>32</sup>. Lo global no puede ser la excusa que permita silenciar los gritos de dolor de millones de seres humanos y no humanos. Por contra, la *globalidad* que necesitamos fortalece al *sí mismo*, al sujeto de carne y hueso, y al mismo tiempo le insta a constituirse de una determinada manera como sujeto moral y ético de sus acciones.

### EL NUEVO SUJETO ILUSTRADO

En este último apartado, antes de la conclusión, quisiera enmarcar la propuesta que realizo de una tercera Ilustración en un marco ético-existencial. Hasta ahora la argumentación se ha movido por un plano más político-económico. Este giro no es azaroso. La Filosofía moral siempre muestra una doble dimensión. Por un lado, la dimensión relacionada con la idea de justicia, por otro lado, la relacionada con una vida buena. Las cuestiones de justicia pueden vincularse al plano político y económico sin dificultad. Ahora bien, siempre he defendido la necesidad de constelar las cuestiones de justicia con las cuestiones éticas ligadas a una noción de vida no fallida. Si no buscásemos la yuxtaposición de estas dos dimensiones, a la Filosofía Moral le faltaría una de sus patas. Por esta razón, no quisiera acabar el artículo sin enlazar la propuesta con un plano más ético y existencial donde el *sí mismo* adquiera protagonismo.

---

<sup>31</sup> Foucault, M., op. cit., p. 346.

<sup>32</sup> En otros escritos he intentado mostrar como las primera y segunda Ilustración, que he mencionado, han fracasado al silenciar la voz de los sin voz, la voz de los más vulnerables. Véase Herrera Guevara, A., *Ilustrados o bárbaros*, Madrid, Plaza y Valdés, 2014.

El *sí mismo*, que puede afrontar los retos de las complejas sociedades del presente, ha de eliminar las resistencias que él mismo ofrece para constituirse como auténtico sujeto moral y ético de sus acciones. Si eliminásemos tales resistencias, adoptaríamos un pensar crítico ante el presente que nos conduciría a rechazar una forma fallida de constituirnos como sujetos morales. ¿Cuál es esa forma fallida? La definiré negativamente, es decir, la explicaré por contraposición a una constitución del *sí mismo* ligada a la libertad. La sociedad moderna ha favorecido la erradicación de una forma de comprenderse el sujeto que facilitaría su construcción como sujeto moral y ético. Me refiero al “cuidado de sí” presente en la Antigüedad clásica o tardía y analizada de nuevo por Foucault a inicio de los años ochenta.

En uno de sus artículos titulado “La hermenéutica del sujeto” encontramos el análisis del tema por parte del pensador francés<sup>33</sup>. Foucault pretende contraponer este cuidado de sí a toda forma de amor a uno mismo, de egoísmo o de interés individual. Las sociedades contemporáneas han identificado ambas acepciones, hasta tal punto que el ejercicio de la antigua práctica acarrea la sospecha de un individualismo posesivo que despreciaba a los otros. Si profundizamos en el tema podremos abordarlo desde un prisma bien distinto.

Por un lado, cuando los griegos y los romanos insistían en el cuidado de sí estaban estableciendo una premisa relacionada con un *éthos* concreto, con una forma de comportarse y de actuar: “para conducirse bien, para practicar como es debido la libertad, era preciso ocuparse de sí, tanto para conocerse [...] como para formarse, para superarse a sí mismo, para dominar los apetitos que corren el riesgo de arrastrarnos”<sup>34</sup>. Y por supuesto no supondrá la defensa de un individuo egoísta, aislado de los demás; la práctica ética de la libertad exige relacionarse y ocuparse de los otros. Esto es así en la medida en que el cuidado de sí hace ocupar en la familia o en la ciudad el lugar adecuado. Más aún “quien cuidada de sí hasta el punto de saber cuáles son sus deberes como señor de la casa, como esposo o como padre, llegará a tener con su mujer y sus hijos la relación debida”<sup>35</sup>.

Existían como recoge Foucault numerosas prácticas (*áskesis*) para ejercitarse en el cuidado de sí: necesidad de conocimientos teóricos, ejercicios para fijar en la memoria los discursos verdaderos (*lógoi*) a los que tendremos que recurrir a menudo y, por último, es preciso remarcar entrenamientos del pensamiento mediante el pensamiento tales como la meditación acerca de los males futuros, el control de las representaciones o la importante meditación sobre la muerte.

<sup>33</sup> Foucault, M., “La hermenéutica del sujeto” en op. cit., pp. 275-288.

<sup>34</sup> Foucault, M., “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” en op. cit., p. 397.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 402.



Es evidente que este cuidado de sí está inmerso en una comprensión determinada de la ética como ética de la vida buena o no fallida. La pregunta *¿para qué ser morales?* Encuentra una clara respuesta: la ética como práctica reflexiva de la libertad nos ensañaría a comportarnos, a ocupar nuestro lugar. Precisamente la *Modernidad*, como en la mayor parte de los espacios filosóficos, trastoca la pregunta. Lo importante no será el *para qué* sino el *porqué*. De una ética centrada en la reflexión de unas vidas no fallidas pasaremos a una ética de la justicia centrada no en la idea de bien para mí o para nosotros, sino en una idea de bien para todos por igual. La idea de bien gana en universalidad pero, evidentemente, pierde en materialidad, se hace formal y abstracta.

Este distanciamiento del sujeto de carne y hueso y de sus prácticas encaja perfectamente en esos procesos que llamamos *modernización* y *globalización*. Si apelo a una *globalidad* inserta en una nueva Ilustración, no quisiera que tal apelación se interpretara sin más como una vuelta a los paradigmas éticos de la vida buena que en extremo nos podrían conducir a perfilar una vida correcta para todos por igual. En absoluto son esas mis pretensiones.

Como individuos y ciudadanos de nuestro momento histórico debemos reflexionar sobre los fallos de las anteriores ilustraciones que nos han conducido a un mundo *glocal* poblado de desigualdades. Esta reflexión debería formar parte de nuestro actual cuidado de sí. Para practicar como es debido la libertad<sup>36</sup>, se requiere un sujeto que supere las resistencias, que en numerosas ocasiones se autoimpone, para ser verdaderamente un sujeto ilustrado<sup>37</sup>. Sin conocimiento de uno mismo, sin comprendernos dentro de nuestra tradición y momento histórico determinado, sin ocuparnos de los otros o de las diferentes tradiciones, difícilmente seremos capaces de desarrollar un pensar crítico sobre el presente que nos conduzca a una sociedad donde erradicar el sufrimiento innecesario de los seres humanos sea el nuevo *télos* de una justicia *glocal*.

### CONCLUSIÓN

La propuesta de una *globalidad* enmarcada en una tercera Ilustración no trata de indicar cuál es la vida más correcta para todos por igual, sino de sustantivar, por ejemplo, la idea de justicia en un derecho internacional que de no hacerlo seguirá preso de una interpretación minimalista de los derechos humanos.

---

<sup>36</sup> La libertad la entiendo no sólo a la manera liberal como no interferencia sino a la manera de la tradición política republicana, a saber, como no interferencia arbitraria o como no dominación.

<sup>37</sup> Evidentemente estas exigencias sólo pueden reclamarse a determinados sujetos. Más concretamente a un porcentaje de ese 15% de la humanidad de la que hablaba Pogge como humanidad privilegiada.

Quedarnos en un mero concepto epistémico de justicia global impide el despliegue de los componentes cosmopolitas y del universalismo moral. La consecuencia más inmediata es la falta de preocupación por el bienestar de los individuos que conforman la nueva ciudadanía global. Se nos puede insistir en que esa preocupación debe ser recogida por el poder político nacional pero esto no deja de ser una cortina de humo que esconde las verdaderas relaciones políticas actuales. Nosotros como europeos experimentamos en nuestro día a día el cada vez mayor peso político y económico de instituciones transnacionales como la UE o globales como el FMI. Nos percatamos de la pérdida de legitimidad de nuestros poderes locales que no pueden suministrarnos bienes y servicios si no es en consonancia con poderes que traspasan nuestras barreras territoriales. En un contexto como en el que vivimos en donde la legitimidad parece que también ha traspasado fronteras, no podemos hacer un discurso de doble moral. Es contradictorio restar legitimidad a los estados nación e impedir, al mismo tiempo, que los poderes transnacionales e internacionales se doten de instrumentos legales y políticos para garantizar una idea de justicia internacional sustantiva -y por ende unas condiciones socioeconómicas determinadas- que posibilite el cumplimiento de los objetivos en derechos humanos de la Carta de las Naciones Unidas.

## BIBLIOGRAFIA

- Adorno, T. W. (1989), *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus.
- Adorno, T. W., y Horkheimer, M. (1994), *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta.
- Améry, J. (1978), “Archäologie des Wissens: Michael Foucault und sein Diskurs der Gegenaufklärung” en *Die Zeit*, 33, nº 14.
- Beck, U. (2006), *La sociedad del riesgo global*, Madrid, Siglo XXI.
- Beitz, Ch. (1979), *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press.
- Conill, J. (Coord.) (2002), *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia.
- Dubiel, H. (1988), *Kritische Theorie der Gesellschaft*, Weinheim und München, Juventa.
- Foucault, M. (1999), *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós.
- Habermas, J. (1988), *Ensayos políticos*, Barcelona, Península.
- Habermas, J. (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.
- Habermas, J. (2006), *El occidente escindido*, Madrid, Trotta.
- Held, D., y McGrew, A. (2003), *Globalización/Antiglobalización*, Barcelona, Paidós.
- Herrera Guevara, A. (2014), *Ilustrados o bárbaros*, Madrid, Plaza y Valdés.

- Kant, I. (1999), *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba.
- Lafont, C. (2008), "Alternative Visions of a New Global Order: What should Cosmopolitans hope for?", *Ethics and Global Politics*, Vol. 1, nº 1-2.
- Pogge, T. (2005), *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Barcelona, Paidós.
- Rawls, J. (2001), *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós.
- Sevilla, S. (2000), *Crítica, Historia y Política*, Madrid, Frónesis.
- Tezanos, J. F. (ed.) (2002), *Clase, estatus y poder en las sociedades emergentes*, Madrid, Editorial Sistema.
- Tortosa, J. M. (2001), *El juego global: Maldesarrollo y pobreza en el capitalismo mundial*, Barcelona, Icaria.
- Wellmer, A. (1993), *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Visor.